

## ハンス・ヨナスにおけるハイデッガー哲学の意味

的 場 哲 朗

### はじめに — 本論の目的と概要

ハイデッガー哲学を積極的に受容しながらも、のちにかれの哲学に批判的な姿勢をとりはじめた哲学者としてハンス・ヨナス (Hans Jonas, 1903-1993)、とりわけかれのハイデッガーに対する姿勢について究明したい。

周知のように、ヨナスは『責任の原理』(*Das Prinzip Verantwortung*, 1979)の著者としてその名が広く知られている。1987年にはこの『責任の原理』で、ドイツ出版平和賞が授与されている。ウェルナー・マルクスは『地上に尺度はあるのか——非形而上学的倫理の根本諸規定』(*Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*, 1983)のなかでヨナスの「遠人倫理の構想」を取り上げ、「この遠人倫理とは、『遠いものに対する責任』を引き受ける『倫理』であり、われわれの『集団的一累積的—テクノロジー的な』行動の結果を予見を通して考慮しようという考えである」①と述べている。具体的に言えばそれは、「一緒に生きていない他人にも心を配り、また死後に起こることに全く無関心でありえない」②という責任構想であるが、本論ではこうした倫理の問題には一切触れず、むしろ〈ヨナスとハイデッガーの関係の問題〉にのみ論点を絞ることにしたい。

ところで、ハンス・ヨナスは、ガーダマー、ホルクハイマー、オスカー・ベッカー、フリッツ・カウフマン、ヘルベルト・マルクーゼらとともにハイデッガーの1923年夏学期講義「存在論」(*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*)を聴講している③。いうなればかれは、ハイデッガー哲学に「強烈な印象」を受け、「私講師ハイデッガーの足元にひれ伏した」④ 第一

世代の哲学者であるが、同時に、1928年に学位論文「グノーシスの概念」(Der Begriff Gnosis)をハイデッガーとブルトマンのもとで仕上げ、1930年には『アウグスティヌスとパウロの自由の問題』(*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 1930)を公刊していることからわかるように、宗教学者でもある。

ヨナスはハイデッガーの現存在分析論をそのまま、グノーシス主義の謎を解く「錠前」(Schloß)に仕立てあげ、これに「鍵」(Schlüssel)としての、グノーシスの宗教的教えを差し込んでいる⑤。ヨナスはこの事情を、『グノーシスと古代後期の精神』(*Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis*, 1934)のなかでつぎのように説明する。

「わたしたちの試みは、したがって、可能性から言えば、あらかじめ仕上げられている現存在の存在論を引合に出して、存在論の問いの諸視点を獲得することになるだろう。わたしたちにとってこの役目はマルティン・ハイデッガーの実存分析が引き受けることになり、この実存分析から取り出されうる解釈学的カテゴリーの本質性と豊饒性はその分析固有の徹底性によってわたしたちには保証されていると思えるが、これについてはなお説明が必要となる。実存分析のもたらす概念の成果——とりわけ『存在と時間』という作品が提供しているような——についてはわたしたちの目的のために何度も使用することになる。」⑥。

ルドルフ・ブルトマンが共観福音書解釈にハイデッガーの実存論的分析論の成果を取り入れ、「マルティン・ハイデッガーによる現存在の実存論的解明は、まさに人間存在に関する新約聖書の見方の世俗的、哲学的叙述であるように思われる」⑦と述べたことはよく知られるが、ヨナスもまったくかれと同じ姿勢で、ヨーロッパにおけるもうひとつの宗教的伝承、すなわちグノーシス主義の伝承に立ち向かったのである。

ところが、ヨナスは一転してハイデッガー批判に向かう。1963年、『無と

永遠の間』(*Zwischen Nichts und Ewigkeit*)のなかで、それまでのように、「グノーシスをハイデッガーの実存分析を手掛かりにして解釈するのではなくて、逆に、グノーシスに基づいて近代哲学や実存主義哲学を解釈する」⑧姿勢に転回するのである。ヨナス自身の表現をかりれば、「解釈の働きが自己転回して相互的になり——錠前が鍵となり、鍵が錠前となった。グノーシスの『実存主義的な』読解は……その自然的な補完として実存主義の『グノーシス的な』読解を導くのである。」⑨ こうしてかれは、古代後期のグノーシス思想と実存主義思想とに——時間と空間においておおきく隔たっているにもかかわらず——「互いに共通する何か (*etwas miteinander gemein*) があることに」⑩ に気がつくのである。その成果が、ヨナスのハイデッガー批判となる。すなわち——ヴェツの表現をそのまま引けば——ハイデッガーの「実存主義はそれ自身、偽装を施されたグノーシス」⑪ ではないか、と。

ヨナスはこうして、ハイデッガーをめぐる180度の転回をおこなうわけであるが、ここでは簡単にかれの著作を振り返っておくことにしよう。

ヨナスは『個人的体験としての学問』(*Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, 1987)のなかで自分の思索の歩みを「三つの段階」に分けている。

「まず、実存分析の記号を使って古代末期のグノーシスを求めようとした。それから、有機体の哲学を仕上げる途上で自然諸科学と出会い、さいごに、ますます無視できなくなっている技術の要求に応答して理論哲学から実践哲学——すなわち倫理学——へと転回したのである。」⑫

実存主義的なグノーシス解釈、自然諸科学との出会いによる有機体の哲学、そして技術の要求に応じる倫理学の構想——というようにかれは「三つの段階」に分けているが、かれのハイデッガーに対する姿勢も基本的にこれに対応している。

まず、ハイデッガーを積極的に受容しようとした著作として、ふたつの重要な著作『アウグスティヌスとパウロの自由問題』と『グノーシスと古代末

期の精神』を挙げたい。その「第一部神話的グノーシス」(Erster Teil: Die mythologische Gnosis)は1934年、「第二部前半部、神話から神話的哲学へ」(Zweiter Teil/1.Hälfte: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie)は1954年、さらに「第一部後半、神話から神話的哲学へ」(Zweiter Teil/1.Erste und zweite Hälfte: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie)はかれの死後、1993年に出版されている。また、「より大きなドイツ語の著作の視点を保持し、かつその主張の多くを再述しているが、範囲、構成、そして著述の意図においてはこれと異なっている」、英文で書かれた『グノーシスの宗教』(*The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 1964)も、その簡潔な表現という点で、ぜったいに忘れてはならない。

ハイデッガー批判に向かう第二群の著作としては、すでに挙げた、1963年公刊の著作『無と永遠の間』をまず挙げたい。さらにこれに続いて、1973年に公刊された著作『有機体と自由——哲学的生物学論』(*Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*)の末尾に付けられた論文「グノーシス、実存主義、ニヒリズム」(Gnosis, Existentialismus und Nihilismus)も忘れてはならない<sup>⑬</sup>。その他、1970年に公刊された『透見』(*Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*)に寄稿された「変化と恒存——歴史的なものの理解可能性の根拠」(Wandlung und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen)、1964年に公刊された『ハイデッガーと神学』(*Heidegger und die Theologie*)に寄稿された「ハイデッガーと神学」(*Heidegger und die Theologie*)もここでは挙げておきたい。

とはいえ、本稿のテーマはヨナスのハイデッガー論である。まず最初、現存在の実存論的な分析論からするかれのグノーシス解釈(「グノーシス主義の実存主義的解釈」)を究明(1)し、そのあとでハイデッガー批判(2)、とりわけかれの言う、グノーシスからする実存主義の批判(「実存主義のグノーシスの解釈」)を究明する(3)ことにしたい。

## 1. 現存在分析論によるグノーシス解釈 ——ハイデッガーの積極的な受容

この章では、ハイデッガーの現存在分析論からするグノーシス思想の解釈——「グノーシス主義の実存主義的解釈」——について解明したい。

### a. グノーシス解釈に見るハイデッガーの影響

1934年、ヨナスは『グノーシスと古代末期の精神』「第一部神話的グノーシス」を出版する。

『グノーシスの宗教』(*The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 1958)——本発表では主としてこの英語版から引用する〔以下、引用に当たってはGR.と略記〕——の序文に下記のよう述べている。

「私の課題は、従来のそして今なお続いている研究とは少し異なっていて、それらの研究を補完すべきものであり、その狙いは哲学的なところ (a philosophic one) にあった——すなわち、これらの声を通じて語っている精神 (the spirit) を理解すること、それによって、手のつけようもないこの表現の多様性から理解可能な統一 (an intelligible unity) をひきだすことだった」(GR. XVII)。

すでに述べたように、ヨナスは、ハイデッガーの現存在分析論を「錠前」にして、これにグノーシス主義思想の「鍵」を差し込むという解釈手順を遂行する。ここに、それまでの精神史的研究とは決定的に異なるきわめて特徴的なグノーシス研究が登場することになるわけであるが、しかし、「この鍵はこの場合とくにうまく合う」⑭。ヨナス本人の言葉をそのまま引けば、「じっさい、まるで寸法を合わせて作ったかのようにぴったりと合ったのである」(OF.293)。

というのも、グノーシス思想は——とあって、反異端論者サラミスのエピ

ファニオスをして「千の顔を持つ運動」<sup>⑮</sup>とまで言わしめたほどに、その思想自体は多様な形態をとるが——本来光の世界に住むべき神的靈が現世（闇の世界）へと「投げ入れられた」という「被投性の異邦性性格」（GG.108）によって特色づけられるからである。靈は「異邦のもの」（アロゲネス）として「現世に投げ入れられている」。それは自分の真の根源的な故郷を忘却したときにのみ、現世に馴染むことができる。ところがそれは、現世に頽落して散り散りに自己を忘れることでもである。グノーシスにとってここで大切なことは、こうした現世の存在忘却性を克服して、散り散りの自分呼び集め、忘却してしまったみずからの真の根源を思い起こすことである。ヴァレンティノス派の定式を引けば、「われわれが誰であり、何になったか、われわれはどこにいて、どこへ投げ込まれたか、われわれはどこに向かって急ぎ、どこから救済されるのか、誕生とは、再生とは何であるのか——これらについての知識がわれわれを解放する」（GR.45, 334, GG.108）となる<sup>⑯</sup>。

救済されていない状態の靈は、現世の魂と肉体のなかに埋没し、自分のことを自覚せず、麻痺し、眠り込み、世界の毒に酩酊している。それはつまり、グノーシスによれば「無知」である。そうした酩酊からの覚醒と解放は「知識」を通して獲得される。どうだろうか。グノーシス主義は、見事にハイデッガーの『存在と時間』の、非本来性と本来性の叙述に合致しているのではないだろうか。

やはりここですこし具体的に、「グノーシス主義の実存主義的解釈」なるものを辿り直してみたい。本稿ではとくに、「第三章、グノーシスのイメージとその象徴言語」——ドイツ語版では、「第一部グノーシスの神話的な形式」（GG.S.92-140）に相当する——に着目したい。

## b. グノーシス主義とハイデッガー

ヨナスはマンダ教文献（ちなみに、「マンダ」（Manda）とはアラム語の「知識」に由来する）——今日まで存続している唯一のグノーシス宗教であるが——を手掛かりに「グノーシス的精神」（the gnostic mind, GR.48）を

解明する ⑰。かれがこの文献を選んだ最大の理由は、この文献が、「ヘレニズムの影響から地理的・社会的に隔たっているために、西方の知的・学問的伝統に同化しようとする誘惑にさらされることが少なかったという事情」（GR.48）により、「マンダ教の文学作品において、グノーシス的な魂がその苦悶、郷愁、慰藉を強力な象徴の絶えざる流れのなかに表現している」（GR.48）からである。

## 構造上の合致

まず、この章の目次全体（「図表 1」を参照のこと）を見てもらいたい。

構造的には、現世に埋没してみずからの存在を忘却している霊の状態（無知Ⅱ）から、そうした酩酊の覚醒・解放（知識Ⅲ）による救済へと進んでいく。

具体的に言えば、「f『混合』、『散乱』、『一』、『多』」から「j 世界の騒音」までは、存在忘却の状態（Ⅱ）に当たり、「k『外からの呼び声』」から「n 呼び声への応答」までは、そ

目次	グノーシス的精神		「存在と時間」の目次
a	異邦のもの	二元論の説明(Ⅰ)	
b	「彼方」、「外」、「この世」、「他の世界」		
c	諸世界、アイオーン		
d	宇宙での居住と余所者の滞留		
e	「光」、と「闇」、「命」、と「死」		
f	「混合」、「散乱」、「一」、「多」	存在忘却(Ⅱ) (=無知Ⅱ)	非本来的存在
g	「転落」、「沈下」、「捕囚」		
h	遺棄、恐怖、郷愁		
i	麻痺、眠り、酩酊		
j	世界の騒音	覚醒・開放による救済(Ⅲ) (=知識Ⅲ)	本来的存在
k	「外からの呼び声」		
l	「異邦の人」		
m	呼び声の内容		
n	呼び声への応答		

図表 1 グノーシス的精神の構造とハイデッガーの『存在と時間』の構造の比較

の覚醒・解放による救済の道に当たる（Ⅲ）。「a 異邦のもの」から「e『彼方』、『外』、『この世』、『他の世界』」は、グノーシス主義の基本的な世界観の説明である。それは基本的に、「神と世界、霊と物質、魂と身体、光と闇、善と悪、生と死」（GR.31）という、グノーシスのラディカルな二元論の説明に終始する（Ⅰ）。この構造を『存在と時間』にそのまま重ねていけば、ローマ数字で示したⅡは、現存在の非本来性を描き出す「第一章、現存在の

準備的基礎分析」に、Ⅲは現存在の本来性を描き出す「第二章、現存在と時間性」にそれぞれ重なっていく。たしかに——ヨナスが言うように——驚くほどに、「まるで寸法を合わせて作ったかのようにぴったりと合」(of.293)うのである(16)。

具体的に見てみよう。

## I 「異邦の命」の二重の動性——頹落か、それとも離脱か

ヨナスはまず、Iにおいて「異邦の命」という、グノーシスの「きわめて印象的な言語象徴」について説明する。マンダ教文献の冒頭に、「光の諸世界より来た大いなる第一の異邦の『命』、一切の業の上に立つ至高のものの名において」(GR.49)と、典型的な形で頻出する句である。

異邦のものはどこか他の場所から来たもの(「外から来る」、「この地を旅する」、「この世へ向けて旅立つ」GR.55)であり、そのかぎりで、「余所者」であり、「孤独であり、庇護も受けず、理解されず、また理解することもない。苦悩と郷愁とが余所者の運命の一部をなしている」(GR.49)。

余所者は異国の地で迷い彷徨する。もしも異国の地の風習に馴染んでしまえば、かれは自分が余所者であることを忘却し、別の意味で迷うことになる。異国の世界の誘惑に屈服し、自分の出自から疎遠になってしまうのである。この自己疎外のなかでかれの悲劇は消えるが、しかしこれこそかれの最高の悲劇でもある。これに対して、帰郷するには、まず自分の異邦性を想起し、流離の地を流離の地として認識することが必要となる。すなわち、「汝はこの者ではない。汝の根は世界のものではない」(GR.55)と認識し、異国の地という「闇の光から離れよ」(GR.58)と勧告するのである。

命が本来異邦のものであるとすれば、その故郷は「彼方」、つまり「宇宙に属するすべてのものの彼方」、絶対的な外部ということになり、「この世」とは絶対的に「対立」することになる。本来の故郷である「彼方」に至りつくためには、七もしくは十二もしくは三六五の「諸世界」すなわち、ダイモーンに充ちた「アイオーン(aeon)」(GR.52)を通過しなければならない。そ



の広大なイメージはそのまま「この世界そのものの反神的・拘束的な権力をも象徴している」(GR.52)。ナハシュ派の詩編にいわく、

「悪の迷宮へと迷い込んでしまったために  
衰れな者〔魂〕には出口が見つからない・・・  
苦汁に満ちた混沌から逃れようにも  
いかに抜け出せばよいかわからない。」(GR.52)

この広大な空間イメージは広大な時間イメージとも重なる。マンダ教は言う、「私はあの〔闇の〕世界に何万の何千倍もの年のあいだ住んだ。そして私がそこにいることを誰も知らなかった・・・。来る年も来る年も、来る世代も来る世代も、私はそこにいた。そして彼らは私が彼らの世界のなかに住んでいることを知らなかった。」(GR.54)

とはいえ、この世は、広大に見えても「閉じた小屋」(an enclosed cell, GR.55) にすぎない。この世界に「投げ入れられ」、この世界に滞留するとは二重の意味で「居住」と呼ばれる。まず居住は、「仮の状態であること」を含意する。何か偶然な、それゆえ破棄可能なものを示唆するのである。さらに居住は、「命がその環境に依存すること」(GR.82)をも意味する。

## Ⅱ 世界の中に「投げられてあること」——非本来性への頹落

命が異邦の地に居住するとは、光が闇のなかに「混合」することであり、異国の事物に「散乱」することである。ヨナスの念頭に、『存在と時間』の「第三八節、現存在の頹落と被投性」(Das Verfall und die Geworfenheit)が——ハイデッガーは「頹落の『動性』」として、「誘惑者的」(versucherisch)、「気安めしつつ」(beruhigend)、「疎外しつつ」(entfremdend)、「自縛する」(verfügt)、「墮落」(Absturz)、「渦動」(Wirbel)という存在構造を挙げている——あることはまちがいない。実存主義的に、「気散じ」(distraction, GR.62)と呼んでもいい。救済はこのように混合・散乱した

ものをひとつに取り集めることとなる。すなわち、多を一に取り集め、「根源的な統一の回復」(the restoration of the original unity, GR.59)を目指すのである。「私は私自身を知るに至った。そして私はいたるところから私自身を集めた」(GR.60)。

ところで、なぜ「光は闇へと転落した」のだろうか。「好奇心」、「虚栄心」、「情欲」によって霊は「下の領域へと『傾く』(inclination)という罪を犯す」(GR.63)のである。あるいは暴力的要素が付け加わって、「なにゆえあなたは、私を私の場所から連れ去って捕囚の身とし、悪臭を放つ身体のかなに投げ込んだのか」(GR.63)と表現されることもある。この「投げ込まれた」(to have been thrown, GR. 64, Geworfensein, GG.106)という表現には、ハイデッガーの「被投性」が重ねられており、ヨナスははっきりと「グノーシス神話はまさに…グノーシスの実存観のなかで経験された」(GR.65)と述べている。この実存観は、「自分は他の世界の者たちによって異国の地に置き忘れられた存在だ」(GR.66)という絶望感ともなる。これはグノーシスに対して「遺棄」「恐怖」「郷愁」の根本気分を募らせる。とはいえ、こうした気分が募るのは、もとはと言えば、彼方から転落したという知識をもつからである。それゆえ、人々は無知を求め、世界は誘惑し、「人々は自己を酩酊と眠りに引き渡して」しまう。いや、「人間は一般に世界の中に『眠り込んで』いる」(GR.69-70)。麻痺、眠り、酩酊は世界の「呪縛」(spell, GR.101)であり、「世界のなかでの実存の根本特徴のひとつ」(GR.69)となる。ヨナスは言う、「酩酊による無知とは、魂の無知であって、自己自身についての、その出自についての、異邦の世界における自分の状況についての魂の無知なのである。酩酊はまさしく魂の異邦性の自覚を抑圧するためのものののだ。」(GR.71)

『真珠の歌』(Hymn of the Pearl)では次のように歌われる。

「彼らは策略をもって近づき、飲み物を調合して、私に彼らの食物を与えた。私は王子であったことを忘れ、彼らの王に使えた。しかも私は真珠のこ

とを忘れた——わが両親が私を送り出したのは、その真珠のためであったのに。そして彼らの食物の重さのために、私は深い眠りに陥った。」(GR.73)

酩酊の乱痴気騒ぎにはまた、もうひとつの役目、すなわち『命の呼び声』(call of Life)をかき消して、『異邦の人』の声が人間の耳に入らぬようにする」(GR.105)役目もある。

### Ⅲ 覚醒の呼び声——本来性の自覚

ところが、超世界的なるもの——「命の呼び声」——がこの世界に顕現する。「ひとりのウトラが[宇宙の]外から呼びかけ、アダム、すなわち人間に教える」(GR.74)。それは「この世には属さぬ叫び声」(GR.79)というかたちをとりながら、「人間は目覚めさせられ、そして帰還するようにと呼びかける」(GR.78)。ヨナスはじっさいゲノーシスを「呼び声の宗教」(religions of the call, GR.74, Religionen des Rufes, GG120)とさえ名づけている。「信仰とは彼方からの呼び声にたいする応答(response)であり、その呼び声を見ることはできないが、それを聞かねばならない(the call from beyond that cannot be seen but must be heard)。」(GR.74)「彼の言葉は外から来る。」(GR.76)

「あまねくアイオーンを越え・・・

聖なる『道』の秘密を

『知識』と呼ぶる『道』の秘密を、我、伝授するなり」(GR.77)

このように呼び声は突破してくるのである。

呼び声はいったい何を伝えるのか。いうまでもなく、「眠りからの覚醒」(GR.80)である。

「民よ、土から生まれた者どもよ、酩酊と眠りと神についての無知に自己

を委ねている者どもよ、酔いを醒せ、理性なき眠りに呪縛され酔いつぶれるのはもうやめよ…。」(GR.86)。

「グノーシスを持つなら、その人は天からのものである。・・・このようにグノーシスを有する者は、自分がどこから来てどこへ行くかを知っている。」(GR.89.)

この声に「応答」とは、人間が自分の真の出自を想起することであり、救済の約束を得ることであり、この世界での生き方の実践的指針を得ることでもある。この三つのもの——出時の想起・救済の約束・道徳的指示——が集約している点で、「グノーシス主義における覚醒の呼び声とはグノーシス教説一般の一種の要約にもなっている。」(GR.81)

どうだろうか。こうしたグノーシス思想の説明はハイデッガーの『存在と時間』の構造と驚くほど一致するのではないだろうか。

## 2. ハイデッガー批判へ向かって

1993年——つまり、ヨナスの死の年——かれは『哲学・世紀末における回顧と展望』(以下引用に当たってはP.と略記)を公刊する。この書物はいわばかれの遺言とも言うべき性格のものであるが、この書物のなかでヨナスはもう一度ハイデッガーのことを回顧する。

### 視覚から聴覚へ

「1927年における『存在と時間』の発行は今世紀の哲学に衝撃を与えた。それは認識を主たる要素とする意識のモデル、疑似視覚モデルをまるごと倒壊させ、その代わりに意志をもち、困窮し、渴望し、死にいたる自我(das wollende, sich mühende, bedürftige, und sterbliche Ich)を出現させた。」(P.,14)

ハイデッガーは、フッサールの「純粹意識」(P.,13)や「超越論的意識」(P.,16)という抽象的な「観念的なもの」を打ち破ったばかりか、西欧を二千年以上にわたって支配してきたプラトンの、「見ること、すなわち観知的直観こそ・・・[存在者に]最も適切な接近様式である」とする『『視覚』の優位』(Vorrang des <Optischen>) ⑮をも「まるごと倒壊させ、その代わりに意志をもち、困苦し、渴望し、死に至る自我を出現させた」と言うのである。この出現は、ハイデッガー本人に、「古代の遠い記憶を蘇らせた問い、『存在』の意味への問い」(P.,14)を蘇らせたばかりか、宗教の領域において、ブルトマンの「非神話化」、ヨナスのグノーシス研究への道を切り開いたのである。論文「ハイデッガーと神学」のなかでヨナスはキリスト教神学に対するハイデッガーの関係についてつぎのように説明している。

「キリスト教の神学者にとってハイデッガーの思惟、すくなくともかれの言葉が魅力的であることは否定されない。ハイデッガーは、哲学的伝統が打ち捨て押し殺してきたすべてのものを拾い上げた。すなわち、形相の契機に対して呼び声の契機を、現前性に対して送りを、考察に対して感動を、対象に対してエルアイクニスを、概念に対して応答を、いや自律的理性の誇らしさに対して受容の謙虚さを、そして一般に高飛車な主観に対して敬虔な態度を拾い上げたのである。要するに、——今一度フィロンの言葉を使うなら——『見る』の長い支配と客観化の魔力のあとに『聴く』という[久しく]押し殺されてきた事柄を聞こえさせたのである。キリスト教的思惟は、もはや形而上学的視野によってくらまされることなく、みずからの眼をこの方向に向け、そして耳を傾け、あらたに自分の福音を聴きなおし、耳にすることができるのである。」⑯

ハイデッガーは、伝統的な「視覚の優位」を打ち破って「聴くこと」⑰への道を切り開いた。それによってキリスト教神学は「あらたに自分の福音を聴きなおし、耳にすることができ」ようになったが、同時に、グノーシ

ス思想の研究においても新しい地平を開いたのである。すでに言及した（本論11頁下から11－9行）、つぎのヨナスの言葉を思い起こして欲しい。すなわち、「信仰とは彼方からの呼び声にたいする応答であり、その呼び声を見ることはできないが、それを聞かねばならない。」かれのこの信仰観にはじつはハイデッガーの深い思惟が重ねられていたのである。

## 身体への接近と、古くからの偏見

ヨナスはさらに続ける。ハイデッガーは、「動詞の不定詞を名詞で使うこと」（P.,14）によって、「独特のダイナミズム、いやむしろ劇的展開というべき構成」（P.,16）を生み出し、そこでは「意志は直観よりも優勢となり、現存在にとって世界はまず第一に実用的に『そこ』にある」となる。そしてハイデッガーは大胆に、「アングロサクソン系の哲学、功利主義やプラグマティズム」（P.,17）までもを取り入れ、本来性と非本来性の区別を導入することによって、「現存在の存在論から行動の倫理学に入る門口」（P.,19）まで指し示したのである。

簡単に言えば、「死すべき定めをもつ『ゾルゲ』としての現存在のほうが、フッサールのいう純粹意識よりも自然に根付いたわたしたちの存在の仕方に近」（P.,20）いようにヨナスに思われたのである。

かれは言う、『死すべき』という言葉は身体の実存」（P.,20f.）を示唆し、「手をもつ存在にしか世界は『手元』にない」（P.,21）、と。ハイデッガーはまさしく「身体」や「肉体的必要」（P.,21）を指し示したのである。ところが、ここにかれの不満もでてくる。ハイデッガーは——ヨナスは続ける——「わたしたち自身体験された世界に属するもの、大雑把に客観的にみれば、わたしたちもその世界の一部であるようなものという存在のその側面〔すなわち自然のこと——訳者注記〕がそこで述べられているのだろうか」。「ハイデッガーの哲学でもまた『腹が空いた』という言葉を手中に収める術」はないのではないか。ハイデッガーにおいても、ドイツ哲学全般がそうであったように、「究めて抽象的なこと」、「観念的な伝統」のほうが中心を占めてい

て、かれの哲学もやはり「この種のことを論ずるには高級すぎる」(P.,21)のではないだろうか。こうしてヨナスは結論する。

「ハイデッガー哲学のあらゆる特徴に染み渡って背後に控えていたものは、長いこと哲学が病んできた古からの偏見、すなわち精神が自然よりも抜きんでていると思いがあって、それを軽蔑してきたことである。」(P.,22) その結果、ヨナスはつぎのように非難する。「存在とはなぜ人間を含んで育み、自分に関するどのようなことを人間を通して伝えたいのか、という問いをけっしてハイデッガーは物理学や生物学そして進化論による証拠と関連させて考えようとはしなかった。我々に謎をかけているのは純粹に物質的なこの土台なのに、ハイデッガーは『存在 (Seyn)』と名づけて精神的にやたら高尚にしたものにこの難問を請け負わせた。これは結局のところ、すでに触れた身体が無視に見られたように、人間と自然との相互関係がもたらす重圧からまったく逃れたところに立てた存在への問いにすぎないものだった。」(P.,25)。

ヨナスにとってハイデッガーは、西欧的伝統(「視覚の優位」)を突破する道(「聴くこと」)を切り開いてくれた。そのおかげで、「グノーシス的精神」を解明する道も開けたのである。ところが同時に、ハイデッガーはまた——「ドイツ哲学というのはとにかく観念的な伝統があり、この種のことを論ずるには高級すぎた」(P.21) こともあってか——抽象的な観念的な伝統に縛られて、結局は、「魂と肉体、精神と物質、内的な精神生活と外的な世界」(P.22)、つまりは「人間と自然との相互関係」に踏みいることなく、そこからまったく離れたところに存在の問いを立ててしまったのである。

### 3. グノーシス的な「実存主義」解釈——ハイデッガー批判

ところでヨナスは、「人間と自然との相互関係」からまったく離れたこうしたハイデッガーの実存主義に、古代のグノーシス主義の再来を認めようとする。「両者には互いに共通する何か」があることに気がついたのである。

もちろんかれとて、この両者が、「時間と空間において大きく隔たったふたつの思想運動、立場、あるいは体系」(OF.292)であることは十分に心得ている。しかしこれはまた、ヨナスをして、「まるで寸法を合わせて作ったかのようにぴったりと合った」と言わしめた根拠でもあるのである。

## ヨナスの回想

ヨナスはつぎのように回想する。すこし長いがそのまま引用したい。

「いまから何年も前、グノーシス主義の研究をはじめたころ、わたしは、ハイデッガーのもとで得た視点、いわばその光学によって、従来看過されていたグノーシス思想の諸側面が見えてくるということに気がついた。そして研究を進めるにつれて、わたしは、一見したところ全然異質な両者の間の親縁性(Vertrautheit)にますます深い印象を受けるようになった。今にして思えば、わたしを最初にグノーシスの迷宮のなかに誘いこんだのは当時漠然と感じていたこの親縁性だったのであろう。これらの異境の地に滞在したのち、わたしは自分の故郷、つまり現代哲学の世界に帰ってきた。そうしてわたしは、かの地で詳しく学んだもののおかげで、今や自分が最初に船出した海岸をずっと良く理解できるようになっているということを見いだした。すなわち、古代のニヒリズムとの長い対話は——すくなくともわたしにとっては——現代におけるニヒリズム ②① の意味を理解し、位置づけるのにきわめて有用であったのだ。それはちょうど、最初に現代のニヒリズムが、過去におけるその晦渋な従兄を見つけ出すための道具をわたしに与えてくれたのと同じだった。すなわち、かつて歴史的分析の手段を提供してくれた実存主義自体が分析の結果のなかに包摂されることになったのである。実存主義の諸カテゴリーがこの特定の素材に合ったというのは考えてみるべき何かを含んでいた。じっさい、まるで寸法を合わせて作ったかのようにぴったりと合ったのだ。ひょっとすると、それらはじっさいに寸法を合わせて作られていたのではないか。最初のころ私はこの適合性のなかに、それらの実存主義の力



テゴリーの一般的妥当性（といわれているもの）の証明、その特殊な一事例しか見なかった。それらは一般的に妥当だというのだから、なんであれすべての人間的『実存』の解釈に対して有効なのは当然だと考えていたのである。しかしその後には、これらのカテゴリーがこの特定の事例において適用可能なのは、むしろ両者の側での『実存』の種類そのものに起因するのかもしれないということが明かになってきた——すなわち両者に共通する『実存』の在り方が諸カテゴリーを提供し、かつそれらにこのようによく反応するのである。」(OF.292f.)

あまりにもハイデッガーの実存主義とグノーシス主義の両者がぴったり合います。その親縁性が逆に、ハイデッガーの実存思想のグノーシス的読解へと導いた、と言うのである。まさしく、「解釈学的機能が逆転し、相互的となり、錠前が鍵となり、鍵が錠前となったのである」(OF.429)。別の言い方をすれば、「手続き上のある種の循環性」(eine gewisse Zirkelhaftigkeit des Verfahrens, OF.292)が発生したことになる。

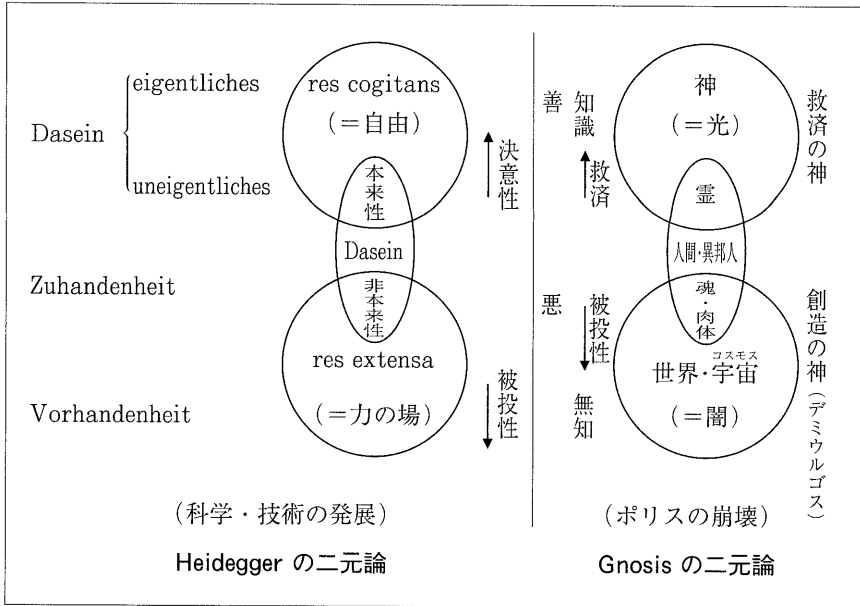
## 人間と宇宙との裂け目

「すべての訪問客のうちでもっとも気味の悪いもの」が「戸口に立っている」とニーチェは語ったが、この危機的意識はすでに、「現代人の精神的状況が形をとりはじめた17世紀にまでさかのぼる」(OF.294)。パスカルは、「わたしは恐れおののき、そしていぶかしく思う」と述べ、「私自身のロゴスがそこに内在するロゴスとの同族性を感じることでできた宇宙、人間がそのなかに場所をもっていたような全体の秩序は去ったのだ」(OF.295)と自覚している。ここに、「現実性の残余から人間を引き離す、架橋不能な裂け目」ができあがり、人間は「全体における存在の共同体から疎外された」(OF.295)。かつてヘレニズムにおいてギリシア的なコスモス（秩序・調和）としての宇宙が「異国の地」に変質した——荒井の表現を借りれば、「それまで人間が常識的にもっていた宇宙・世界・人間観を根本から覆すインパクトを

有していた。人間は価値観の転倒を迫られたのである」② —— ように、わたしたちの時代においても、神によって創られたはずの宇宙は、「延長された実体、レス・エクステンサ、すなわち物体、質量、外的な量」(OF.295)としての「無関心な自然」に変容してしまったのである。こうして、グノーシスの場合と同様に、「故郷喪失、孤独、恐怖といった気分」(OF.296)が醸し出されてくる。ニーチェははっきりと、「世界——沈黙の、冷たい／千の砂漠にいたる門。／おまえの失いしものを／失った者には、足をとどめる所となし」と『孤独』のなかで歌い、「故郷をもたざる者は、災いなるかな！」と結んでいる。

ともあれ、宇宙から「隠れたる神 (deus absconditus)」が舞台を去ったとき、そこに残るのは事物と事物の物理的關係、つまり「隠れたる人間」(homo absconditus) —— 「ただ意志と力」 —— であり、かれにとっては宇宙——つまり「無関心な自然」——は「客体というよりも、むしろ活動の機会」(OF.297) となり下がってしまう。じっさい、現代の実存主義には、グノーシス同様の二元論、すなわち、「人間と世界との疎外」、端的に言えば、「人間学的非宇宙主義 (ein anthropologischer Akosmismus, OF.298)」が色濃く浮き出ている。たとえばハイデggerなどは自然を「中性化してたんなる『直前的なもの』、すなわち無関心な対象」(OF.313) にまで落しめ、「人間と、人間をとりまくもの——つまり世界——との絶対的な裂け目」(OF.300) を創出しているのである。

「こうした自然の実存論的な降格は、あきらかに、自然科学が自然から一切の靈性を剥奪したことを反映している。そこにはグノーシス的な自然蔑視と共通する何かがある。実存主義ほど自然に無関心な哲学はかつてなかった。ここでは自然にはいかなる尊厳も認められていない。」(OF.314)



## 理性的動物を越えて

ヨナスはここでハイデッガーの「ヒューマニズム書簡」(Über den Humanismus, 1949)の人間論を持ち出す。周知のように、ハイデッガーは「理性的動物」という伝統的な人間の定義を批判して、こうした自然－動物的な定義とは別の人間論を提起するわけであるが、これについてヨナスはつぎのように批判する。「超一本質的で、自由に『自己を投企する』実存というこの概念に、わたしは〔グノーシスの主張する〕非世界的な霊の超一心魂的否定性というグノーシス的概念と類似した何か (etwas Vergleichbares) を見る」(OF.310)と。身体「魂は自然的秩序に属しており、・・・デミウルゴスによって創造され・・・自然の本質によって、たとえば『理性的動物』というふうに規定できる」が、「しかし霊的自己はもはやこの『自然』によって規定されることはない。それは実存哲学において、いかなる規定の本質も自由に自己を投企する実存に干渉しえないのと同様である」(OF.309)。

グノーシスは人間の本性、つまり霊的本性を動物世界的な身体之魂と絶対的に区別して、「彼岸」に属すものと主張したが、それと同様に、ハイデッガーの人間論も超一本質的な性格をもつのだと言うのである。

ハイデッガーの「被投性」は、パスカルの『パンセ』にも散見されるが、これについてもヨナスは、「根源的にはグノーシス的である」と結論する。「ハイデッガーの『存在と時間』において、周知のように、『被投性』は現存在とその自己経験の基礎的性格である。わたしが知るかぎりでは、その用語は根源的にはグノーシス的である」(OF.311)と。(グノーシスのこの用法については、本論の5～6頁を参照のこと。)人間学的非宇宙主義を貫くハイデッガーからすれば、「無関心な自然」のなかに人間が生きたことはそれ自体、暴力的な、「投げ入れられた」という意識を伴わざるをえないと言うのである。

さらに、ハイデッガーの実存カテゴリーに現在の次元が欠落、あるいは弱いところにもグノーシスとの共通点があるとヨナスは言う。ハイデッガーにおいては「真正な内実の場所としての現在が消失してしまい、たんなる形式的な決意性という無愛想な零点にまで還元」されてしまった。「そこには滞留すべき現在がない、あるのはただ過去と将来の間の岐路、前方へと進む決断の剃刀の上に立つ研ぎすまされた瞬間<sup>アウケンフリック</sup>だけなのである。」(OF.313)ここにも、異邦の地に「居住すること」を「仮の状態であること」、「命がその環境に〔迷いながら〕依存すること」と考えたグノーシスの世界観が彷彿としてくると言うのである。

## 根本的な差異

ヴェツは『ハンス・ヨナス入門』のなかではっきりと、ハイデッガーの「実存主義はそれ自身、偽装を施されたグノーシスである」と述べるが、もちろん、グノーシスの二元論と実存主義の二元論との間には歴然とした違いも存在する。

グノーシスの持つ、豊かな形而上学的空想と、実存主義の厳密な現象学的

分析はかみ合っていないし、グノーシスの宗教的性格と実存主義の無神論的性格もかみあわない。それだけではなく、「グノーシスの人間は反神的な、それゆえ反人間的な自然のなかに投げ入れられているが、近代の〔実存主義的〕人間は冷淡な自然のなかに投げ入れられている」のである。これは、グノーシスとは比較にならないほど、「絶対的な真空、現実的に底なしの深淵」である。つまり、現代のニヒリズムは、グノーシスに比して、「はるかにラディカルで、絶望的」なのである。「まさに前代未聞の状況」（OF.315）なのである。

周知のように、世界史のモルフォロギア的な「比較観察によれば、この時期〔1800年と2000年間の欧米の状況〕とヘレニズムとの＜同時性＞（Gleichzeitigkeit）が認められる」<sup>②③</sup>とシュペングラーは述べている。このかぎりでは、ヨナスのハイデッガー批判もまんざら見当はずれではないかもしれない。

#### 4. むすび——ハンス・ヨナス評価に向かって

心理学者ユングは、周知のように、「グノーシス体験の意味を深層心理学的観点から解明」<sup>②④</sup>している。それと比較して言えば、ヨナスの試みは、「ハイデッガー哲学の見方を取り入れることによって、従来理解しかねたグノーシス思想の内容を見通すこと」<sup>②⑤</sup>である。そして、そのかぎりでは、ヨナスの試みは、ブルトマンの共観福音書研究と軌を一つにしている、とも言えよう。

ところがヨナスは、ハイデッガーの実存主義的人間観とグノーシス思想の間にある「親縁性」があることに気づいたのである。これが、「実存主義はそれ自身、偽装を施されたグノーシスである」という、かれのハイデッガーの批判へとつながっていったのである。

〔本論文は、1998年12月のハイデッガー研究会（法政大学）において口頭発表したものである。今回、論文として印刷するに当たっては、いくつかの

箇所を手を加えたが、これはすべて資料その他に関するものである。ただし、本原稿執筆時にはドイツ語原文『グノーシスと古代末期の精神』はまだ手元になかった。そのため、本発表は邦訳『グノーシスの宗教』を中心に取り扱わざるをえなかった。おそらく、ドイツ語原文の方を利用すれば、もっとはっきりと〈ヨナスとハイデッガーとの関係〉が見えてくると思うが、これについては後日あらためて構想したい。]

## 注釈

- (1) ウェルナー・マルクス『地上に尺度はあるのか——非形而上学的倫理の根本諸規定』（上妻精・米田美智子訳）未来社、1994年、12頁。
- (2) 同書、109頁
- (3) Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, München, 1994, S.149. リュディガー・ザフランスキー『ハイデッガー——ドイツの生んだ巨匠とその時代』山本尤訳、法政大学出版局・叢書・ユニベルシタス534、182頁。

ところで、ザフランスキーは、「ハンス・ヨナスは……1923年夏学期講義『存在論』を聴講している」と明記しているが、しかし、「マールブルク大学1925年夏学期の学生名簿」（Verzeichnis der Studierenden S.S.1925 und neueingeschriebenen Studierenden W.S.1925/26）によれば、ヨナスは1924年にマールブルク大学の新規学生登録を行っており、そのかぎりでは、ヨナスはハイデッガーの「1923年夏学期講義『存在論』」を聴講していない可能性もある。ちなみに、「マールブルク大学1924/25の冬学期の登録学生名簿」によれば、ハンス・ヨナスは学籍番号「81」、所属「哲学部」、出身地「メンヘングラードバッハ」、現住所「大学通り20番地」と明記されている。ここから、ヨナスは、ブルトマンのもとグノーシス研究をおこなうが、しかし所属は——すくなくともこの時点での——は「哲学部」であったことがわかる。

ちなみに、ハンス＝ゲオルク・ガーマー（Hans-Georg Gadamer）は、

1925年の登録名簿に学籍番号「650」、所属学部「哲学部」、出身地「マルブルク」、「マルバッヒャー通り」とあり、のちに「パウル・ヨルク・フォン・ヴァルテンブルク伯の哲学」(Fritz Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschungen*.9, S.1-253, Halle, 1928)を公刊するフリッツ・カウフマンは学籍番号「148」、出身「ザルツブルク」、所属学部「神学部」、現住所「ローテンベルク21番地」である。なお、オスカー・ベッカー、ホルクハイマー、マルクーゼについては上記名簿に記載がない。

- (4) ibd., S.149. 同書、181-2頁
- (5) Hans Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1973, S.294.  
なお、R.Safranskiの上記の書のS.165. (リュディガー・ザフランスキー『ハイデッガー——ドイツの生んだ巨匠とその時代』203頁)も参照のこと。
- (6) Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Erster Teil: Die mythologische Gnosis, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1934, S. 90.
- (7) ルドルフ・ブルトマン『新約聖書と神話論』(山岡喜久男訳)、新教出版社、教会と宣教双書八、1980年、55頁。なお、ブルトマンの『原始キリスト教』(米倉充訳、新教出版社、1961年)には「歴史家の課題は、過去の歴史の諸現象を人間の実存理解の可能性から解釈し、こうしてそれを現在のわたしたちの実存理解にとっても可能性として自覚させることである」(8頁)とある。
- (8) Franz Josef Wetz, *Hans Jonas zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1994, S.45.
- (9) Hans Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, S.294.
- (10) ibd., S.292.

- (11) Franz Josef Wetz, *Hans Jonas zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1994.S.43.
- (12) Hans Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen,1987. S.11. なお、Eric Jakob, *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, A.Franke Verlag, Tübingen und Basel, S.224f.も参照のこと。
- (13) The Gnostic Religion. *The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*の最後の章(13.Epilogue : Gnosticism, Nihilism and Existentialism,p.320-340.)には本論文の英訳が付けられている。その邦訳は『グノーシスの宗教』の最終章、427- 452頁にある。
- (14) Rüdiger Safranski,*Ein Meister aus Deutschland.Heidegger und seine Zeit*,Carl Hanser Verlag,München, 1994, S.165.リュディガー・ザフランスキー『ハイデガー——ドイツの生んだ巨匠とその時代』山本尤訳、法政大学出版局、叢書・ユニベルシタス534、203頁。
- (15) マドレーヌ・スコペロ『グノーシスとはなにか』セリカ書房、1997年、17頁。
- (16) マドレーヌ・スコペロも、「グノーシス主義者・・・の道程は、二世紀のグノーシス主義の教師であるテオドトスのこの簡潔な語句にあまところなく要約されている。自らを知り、自らの起源を探求したいというこの関心こそ、あらゆるグノーシス的思弁のライトモチーフなのだ」(マドレーヌ・スコペロ『グノーシスとはなにか』セリカ書房、1997年、13頁)と述べている。
- (17) この「グノーシス的精神(the gnostic mind)」については、1946年に発見されたのグノーシス写本を手掛かりにして——ヨナスのグノーシス研究そのものも含めて——論じなおす必要があるかもしれない。これについては、エレヌ・ペイゲルス『ナグ・ハマディ写本——初期キリスト教の正統と異端』(Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*,1979) [荒井献・



湯本和子訳、白水社、1996〕、マドレーヌ・スコペロ『グノーシスとはなにか』（Madeleine Scopello, *Les gnositiqes*, 1991）を参照のこと。さらに、ヨナスの『グノーシスと古代末期の精神』と同じ年に出版されたヴァルター・バウアーの『初期キリスト教における正統と異端』（Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen, 1934）も参照のこと。

とはいえ、荒井献は『ナグ・ハマディ文書Ⅰ』の中で、「デーミウルゴスの支配下にある人間はこの自らの本質（本来的「自己」）について無知の状態に置かれており、自らの本質を非本来的自己としての身体性と取り違えている」（XⅢ）と、ヨナスのいう「グノーシスの『実存主義的な』読解」を思わせる説明をおこなっている。大貫隆も、ブルトマンの原神話の仮説に触れ、「現在ではこれに賛同する研究者はほとんど皆無に近い」と断りながらも、「ある文書が『グノーシス主義的』と呼ばれ得るための必須条件」を五つ挙げ、「これら五つの主要契機が全体として指し示すものこそ、自己と世界についてのグノーシス主義的な実存理解に他ならない」（3頁）と述べる。また、マドレーヌ・スコペロは上記『グノーシスとはなにか』のなかで、「人間の道程の二つの局面、すなわち『この世における滞在』と『神への帰還』に絞って・・・グノーシス思想の幾つかの点を読者に紹介しようと思う」（89頁）と述べ、グノーシスは「大きな実存的諸問題」に触れ、これに「言葉とイメージと象徴」（89頁）によって答えようとする。それは、「現代人にとっても自分の問題として受けとめることができる実存的な主題である」（64頁）と——もちろん、いわゆる「ナグ・ハマディ文書」を前提にした上で——述べている。このかざりで言えば、ハンス・ヨナスの「グノーシスの『実存主義的な』読解」はそれなりに的確な、しかも決定的な読解であったことはまちがいない。

- (18) Hans Jonas, Heidegger und Theologie (in: *Heidegger und Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, Hsg.von Gerhard Noller, Chr.Kaiser Verlag, München, 1967), S.317.

(19) ibd.,S.319.

(20) ibs.,S.317.

(21) ヨナスは、「ニヒリズム的状况を生み出す形而上学的背景」は「人間と自然の二元論」(OF.S.315)である、と主張する。

(22) 荒井献『ナグ・ハマディ文書Ⅰ』XⅢ。

(23) Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1972,S.36.

(24) 湯浅泰雄『ユングとキリスト教』人文書院、1978年、156頁。ちなみに、ユングは『自伝』のなかで、「1918年から1926年にいたる間、私はグノーシスの著者たちについて真剣に研究した。というのは、彼らも無意識という根元の世界と対決し、その内容や心像を——それらは明かに本能の世界と混交されていたが——とり扱っていたからである」(ヤッフエ編『ユング自伝2ー思い出・夢・思想』河合隼雄・藤縄昭・出井淑子訳、みすず書房、1973年、4頁)と述べている。だが、かれの本格的グノーシス研究は、1951年公刊の『アイオーン』を待つしかなかった。湯浅泰雄は『ユングとキリスト教』のなかでヨナスのグノーシス論に言及している(同書151頁以下参照のこと)。

(25) 同書151頁。